动态与评论

编者按：近年来，随着国家清史纂修工程的开启，清史研究迎来新的发展机遇。本刊作为清史研究的学术交流阵地，志在不断深入推进清史研究。本栏目的推出便着眼于开辟一块学术争论园地，为清史研究者提供一个评论和总结有影响的清史研究成果的平台，以期达到活跃学术气氛的目的。本栏目本着点评标准不拘于一的精神，鼓励论者点评形式的多样化，并诚邀国内外清史研究者参与和批评。开设本栏目仅是一个尝试，论者文责自负，不代表《清史研究》编辑部的观点和倾向。

从非常态到常态历史：清代秘密社会史近著述评

曹新宇

静态的社会史分类，往往把历史上的秘密社会归为“非常态社会”或“越轨社会”。这可能与秘密结社的传统历史叙事模式有关。有关清代秘密结社（不论是天地会、哥老会等秘密会党，还是八卦教、青莲教等民间教门）的历史叙事，大多充满了激烈的反抗和残酷的镇压。早期基督教新教入华传教士汉学家，将清朝法律所禁止的秘密结社，译为政治谋逆者和叛乱分子的组织。清末接触过秘密结社成员的某些传教士汉学家和人类学家，出于同情，又将其改称为“遭受迫害者”。这两个称谓，很大程度上成了日后学术界叙述清代秘密社会史“冲突模式”的母题：其一是秘密会社与清政府在政治上、意识形态上存在本质的冲突；其二是清政府对异己组织发动宗教式的迫害。这一思路对后世学者研究路径的影响很大。长期以来，史学界一直在争论，清代秘密会党是否从创立之始就有民族革命的思想？民间教门的意识形态，或核心教义里面，是否存在对抗官方社会的根本因素？即便在后来的革命话语和其他现代性话语的历史叙述当中，秘密社会还是自然地被理解为激烈历史冲突中的代表。①

“冲突模式”历史叙事逐渐定型化，与传统史料的性质关系很大。有关清代秘密社会第一手的档案史料，几乎无一例外是处理秘密社会案件过程形成的。这种史料基础上的秘密社会史，实际上只能是官府对秘密社会的“镇压史”。清帝国与秘密社会的二元对抗模式，基本上是清代秘密社会史的标准叙事。另外，这一模式的最终确立，与社会理论同历史叙事的互动有关。冲突模式的历史叙事，为社会科学学者讨论各种“对抗模型”社会理论提供了“历史试验场”。二十世纪初韦伯（Max

[收稿日期] 2008-2-10
[作者简介] 曹新宇（1973—），男，中国人民大学清史研究所副教授；北京 100872

Weber）创造性地讨论中国宗教分类开始，二十世纪五六十年代，弗里德曼（Maurice Freedman）对天地会、施坚雅（William Skinner）对哥老会、杨庆堃对民间教门，都作过类似本质主义的规定。而二十世纪八十年代起，桑格瑞（Steven Sangren）、魏勒（Robert Weller）、王斯福（Stephen Feuchtwang）等英、美社会人类学家，在丰富发展对冲突模式的认识同时，也引入了中国秘密社会历史的讨论[②]。今天，虽然这一叙事模式受到不同程度的质疑，[③]但“冲突模式”仍旧是目前秘密社会史著述中的主要叙事方式。

据笔者所见，最近三年中国大陆、台湾、日本、美国公开发表有关清代秘密社会史论著九十多种，讨论的范围明显突破先前的范式。篇幅所限，仅从文献、理论、田野调查三个方面，略述其中较有代表性的五种。

一、文献刊布与考订

揭橥探求秘密会社的常态历史，是“档案派”历史学家的贡献之一。它是天地会起源问题争论的一个重要成果。天地会起源问题的争论，从二十世纪三四十年代开始，曾在中国史学界三起三落，参加学者包括温雄飞、萧一山、罗尔纲、周贻白、戴逸、邵循正、袁定中、魏建猷、陈守时、蔡少卿、戴玄之、胡珠生、秦宝琦、赫治清、庄吉发、翁同文、罗炤等几代著名学者。最后一次争论的高潮发生在二十世纪八九十年代。不同的学术见解后来被笼统地概括为“乾隆说”和“康熙说”两派。两派意见的争论焦点是天地会创立的性质。“康熙说”代表学者倾向认为，天地会是带有民族革命意识的前明志士创立的秘密结社，而天地会内部流传的《会簿》传说，即影射这一历史而来。“乾隆说”后来的代表学者秦宝琦等则通过大量整理档案，得出与之相反的历史层累次序：历史档案中的天地会为乾隆二十六年福建云霄万提喜创立，最初仅仅是由福建地方异姓结拜组织发展出来的互助团体，反清政治目标并不明确。而《会簿》中反清复明的神话传说，是斗争中逐渐形成的。

从革命话语叙事的性质争论到福建地方的历史社会生态，这场讨论实际上已经跨越了起源说和斗争性质的界说，两派代表学者都开始把注意力转向天地会产生的地域社会，关注秘密会社斗争公开化之前的常态历史。尽管档案文献没有为这一方向深入研究提供太大的空间，二十世纪八十年代《天地会》档案文献的整理出版，还是深刻地影响了海内外对于天地会问题的研究。[④]

二十世纪九十年代，“康熙说”代表学者之一罗炤，在福建的实地调查中发现了“香花僧秘典”和福建诏安长林寺遗址，“康熙说”认为天地会反清神话找到了物证，因此提出天地会可能是清初福建的万姓集团中的“万五道宗”所创。秦宝琦随即对“香花僧秘典”提出一些保留看法。[⑤]十多年后，天地会起源问题再度引起学界注意。秦宝琦利用最新的田野调查资料，连续发表论文，[⑥]特别在《“香花僧秘典”、“万五道宗”、“西鲁故事”与天地会起源》一文中，重申天地会起源“乾隆说”的理由，并对“康熙说”的价值和不足做出明确评价。2006年夏，秦宝琦同几位学者在福建东山苦菜寺访到了本自清代嘉庆年间香花僧的秘籍（《正源》）的一个抄本。他将这个抄本同罗炤发现的“香花僧秘典”进行了细致对比，终于理清罗炤“香花僧秘典”形成的次序。香花僧是福建当地的民间科仪派，其日用文献，即被罗炤命名为“香花僧秘典”，一般有三项内容：其中最基本的两项是僧人日用经文和“香花僧”历史上的道统，这些内容均源自苦菜寺的香花僧秘籍，并不是所谓创立天地会的道宗和尚所著；问题出在香花僧文献的第三层内容，即“杂文”部分。这部分是香花僧的个人杂录，可以抄录自己需要和感兴趣的内容。“香花僧”为了谋生，“迎合人们的需求和兴趣，所以在杂文中添加了许多内容”，而关于天地会传说就是这部分迻录的。另外，杂文的内容表明，天地会传说窜入这份“秘典”的时间，不会早于清末民初。在指出罗炤等人的误解同时，秦文也充分肯定了“康熙说”香花僧文献的另一层价值：这些资料似乎证明，万姓集团、万五道宗在当地保持着持久的历史记忆，这一点对理解为什么天地会《会簿》神话里逐渐加入了

"道宗和尚"以及"反清根苗"等情节，或有启发之处。[7]

近年内，中国大陆、台湾大量刊印清代秘密社会史史料。清代档案方面，中国大陆出版了《清代秘密结社档案辑印》（10册）[8]和《清廷查办秘密社会案》(40册)[9]；民间教门道书、宝卷方面，台湾影印出版了《明清民间宗教经卷文献》初编、续编共24册，[10]大陆则先后刊印《宝卷初集》40册，以及《民间宝卷》20册。[11]明清以来民间教门内部的道书影印刊布，对研究清代民间教门推动极大。某些长期被学界公认失传了的文献重见天日。2006年，台湾学者王见川公开刊印了《佛说三煞截鬼经》(即抄本《大乘唐三藏法师留传三煞截鬼经》)，非常引人瞩目。[12]《三煞截鬼经》始见明代成化年间官方颁布"邪经"名单，为左都御史李宾据锦衣卫镇抚司查没各种"邪经"录出上奏。明人朱国祯《涌幢小品》亦录其名。李世瑜先生《宝卷综录》（1961）因袭著录，始为学界广知。这批道书名录八十余种，属于白莲教系统较早期的经卷，其中除了《五公经》、《推背图》等流传后世，大部分被认为已失传。因此，《三煞截鬼经》的发现，对重构白莲教思想脉络非常重要。另外，李世瑜先生在田野调查中，还发现了清代教门重要道书《三教应劫总观通书》（抄本题名《三教应劫真经》)，在台湾学者帮助下公开刊布。[13]《三教应劫总观通书》是嘉庆二十年(1815）直隶总督那彦成查办滦州石佛口王姓教门辗转搜出经卷，内有三佛应劫之说，并含"清朝以尽，四正文佛落在王门；胡人尽，何人登基；日月复来属大明，牛八元来是土星"等等"悖逆"谶语。嘉庆皇帝断定从前林清、方荣升"逆案"，具起于这本"悖逆妖书"，下令涉案各省，严厉收缴，销除净尽。学术界长期认为该书在清廷查抄后失传，只能从清档的只言片语推测它的内容。第一手的史料大量出版，使得过去秘密社会史资料保持"秘密性格"的坚冰终于打破，清代秘密社会史的研究条件也借此大为改观。

值得一提的是，上述资料集成刊行不久，韩志远即发表《王觉一与末后一着教新探》一文，充分利用新出版资料，以及其他未刊档案、道书，力图重构晚清时期中国最大的民间教门系统——青莲教到一贯道发展的关键环节——末后一着教的历史。[14]据一贯道内部道书记载，王觉一在加入青莲教后创立末后一着教，并多次组织反清暴动，失败后成功逃脱了清政府的追剿。这段传奇历史，不少学者都有所考证，并且在王觉一的家乡组织过历史田野调查。[15]韩志远《新探》一文利用新发现资料，对王觉一的生平，以及末后一着教的组织、经典、教义、机密、暴动等一系列问题重新进行探讨。另外，韩文缜密地梳理了清朝各级政府审理此案的过程，大大丰富了我们对这段历史的认识。

二、理论范式与学术史批判

二十世纪九十年代至今，清代秘密社会史的民间教门、秘密会党两大领域在理论层面的讨论，出现了"一边倒"的现象。从各种文字公开发表的论著来看，理论讨论集中在民间教门一面。

出现这种状况的原因比较复杂。从资料上来看，清代秘密会党的档案史料和会党内部文献在二十世纪八十年代末已大体具备；而秘密教门内部文献的大量刊布却始于九十年代，至今方兴未艾。另一方面，这可能与韦伯社会学对"现代性话语"的强势形塑作用有关。在韦伯式宗教社会学的"理想类型"当中，中国文化的"理性化"过程，即儒教与其"异端"道教（包括民间教门）调试中国宗教需求的历史进程中，发展出一套宗教欠发展而权威主义发达的文化类型。而皇权为代表的高度发达的权威主义对于商业、市场的抑制，造成了中国社会文化与近代资本主义动力之间的最大张力。尽管对韦伯式社会学对于中国历史失于粗疏的把握不断受到批评，但韦伯式命题是关心"现代性"及其"中国命运"的学者无法回避的一个问题。因此韦伯式的中国宗教模式，包括在中国宗教体系中处于异端地位的民间教门的模式，长期受到理论界的关注。

2006年，法国学者高万桑（Vincent Goossaert）发表《近代中国的国家与宗教：宗教政策与学术典范》一文，宏观地对范围更广

的中国民间宗教的历史理论范式做出全面评论。[16]与很多通过二手历史著述了解中国民间教门的西方汉学家不同，高万桑本人长期研究道教史地方化问题，关注道教与民间教门关系，并富于田野经验。他的这篇学术史批评，多有值得圈点之处。

受到近一个半世纪现代性话语的影响，全球范围的非西方国家的宗教史研究，都不自觉地陷入了各种“冲突模式”的历史叙事。例如，现代化与本土宗教观的矛盾、政教关系的历史延续与断裂、现代化运动对于宗教的压制以及宗教的抵制反抗。这种叙事模式对理解现实冲突有一定的解释力，但最大缺陷是“倾向于把传统村落宗教描述为一个面对政治现代化，却不受改变的东西，而低估了传统宗教的适应力”。[17]高万桑敏锐地意识到中国民间宗教研究领域中存在着类似的问题。他首先辨析了中国民间宗教史学者在“历史解释”过程中所受到复杂的权力关系影响，梳理了近代中国的国家与宗教、宗教政策与宗教学的互动关系；进而把中国民间宗教研究概括为五大学术范式（Paradigms)，即“宗教世俗化”、“宗教连续性”、“压制与反抗”、“国家－宗教多种二元对立性”、“宗教理性化更新”五类学术典范。这五个范式基本上囊括了汉学界对于中国民间宗教性质的“暴力想像”与“和平想像”，因此高万桑的批评，切中要害。汉学界在中国民间宗教问题上流行一种观点，即中国帝制时代宗教压制政策，延续到了民国时期和中华人民共和国时期。高万桑对这种“冲突延续论”提出有力的质疑。他指出“冲突延续论”的观点，混淆了中华帝国晚期政府和知识分子在宗教社会控制中使用的“正－邪”界限，和始于戊戌变法的近代民族国家政治意识中的“宗教－迷信”界限，这两种界限不论外表上如何相似，本质上有着非常不同的政治、法律内涵。

但是与此同时，高万桑似乎同意杜赞奇的观点，认为地方庙宇“从前便是地方社会传统、甚至相当自治的社会结构的根源，而这也是近代国家组织想将其摧毁，一边夺取其物质与象征资源的原因”。[18]这篇论文征引中、英、法、日文种等重要文献119种，讨论全面深入，实为目前研究中国民间宗教（包括民间教门史）研究者必读文献。而在批评汉学界理论困境之后，高文提出，将来的研究方向和前景在于“细致的地方化历史研究以及在特定区域的田野工作中分析各种政治策略的实行结果”[19]。

三、田野计划与研究方向

现在新加坡执教的美国学者杜布瓦(Thomas DuBois)，为清代民间教门研究走向“常态历史”分析，迈出了重要的一步。与以往汉学家在民间宗教历史中寻找“反抗因素”的方法路径不同，杜布瓦从地方化的视角，对不同组织特点和不同历史命运的几类民间教门进行了历史社会学比较。这是非常具有开拓性的一种尝试。[20]杜布瓦的代表著作《神圣的村庄：华北农村的社会交往与宗教生活》是在沧县地区历史田野工作的基础上完成的。这本书里，除了作者亲自收集到的大量访谈，他还利用了晚清、民国直到20世纪50年代的地方档案。清代至今，在沧县有过活动的民间教门主要包括太上门、天地门、理门、一贯道。在分析其资料时，杜布瓦进行过两类考察：一是将民间教门与更为广义上的地方宗教文化进行比较；二是划定各个民间教门体系的活动地域，并与村落、地方市场的地理界限进行对比。第一类比较显示了各个乡村社区内灵媒、香头与民间教门三者不同程度的重叠性。第二类的比较则为民间教门的分类做好准备。杜布瓦在沧县民间教门历史中至少看到三种类型：一是成员以工商业者为主，活动范围主要在市镇和县城的“小工商业者类型”教门“理门”；二是发展迅猛、受控于外部中心领导的，而且宣扬末世变天的“劫变型”教门“一贯道”；三是最为持久的村落型的民间教门“太上门”与“天地门”。除掉政治上的因素，杜布瓦还注意到，太上门和天地门的“地方化”过程比较成功，主要得益于这两个教门与村落的密切联系。例如，天地门的庙管和太上门的“道爷”都非常注重满足农村日常（宗教）仪式的需求，实际上是村落社会的仪式专家。另外，他们的“服务”以便宜

的价格和对于村落利益的忠诚，“代表了一个相对‘正统’的仪式传统，而村落内部其他的权威形式也会通过对这个仪式传统的介入和支持，获得象征的和物质的资源”。杜布瓦的这项研究打破了汉学界对中国民间教门所持有的本质主义的种种偏执，对我们探讨清代秘密社会史具有一定的方法论上的价值。

杜布瓦对于民间教门的学术分类，可以在中国学者中找到一种比较接近的观点，即民间教门内部存在着“鸽派”与“鹰派”的分别。[21]尽管持这种观点的学者，没有像杜布瓦那样，把民间教门的地方化程度当做产生“鸽派”和“鹰派”的历史社会动力。但杜布瓦似乎也没有进一步揭示，他所划分出的民间教门三种类型之间，是否存在相互转化的可能？拙文《从灾荒历史到灾难隐喻：社会记忆及群体认同的缔造》从另一个维度对杜布瓦式问题进行了探讨。[22]不同于杜布瓦比较平面的对比，笔者所作的历史调查是较长时段的、多个案的、纵深式的田野调查，同一村落的历史资料跨度达四个多世纪。这一个案集中调查了混元门弘阳教在直隶定州的“韩祖庙”。韩祖庙历经明、清、民国，直到 1958 年之后才逐渐拆除、改用。在此期间，成功地逃脱了清代乾隆、嘉庆两朝对弘阳教的严厉查禁，以及清末民初在定县进行的大规模“庙产兴学”运动。笔者注意到，除了杜布瓦所说的“村落化”因素之外，跨村落的教门网络对于这座庙宇的成功地方化具有同等重要的作用。该庙清初顺治年间奠基，康熙朝两次较大规模的扩建是其形成朝香中心的关键。而康熙朝两次扩建中，村落的宗族势力与跨村落的教门网络力量均有所体现，而此后逐渐形成微妙的内部竞争关系。从区域市场体系来看，该村在历史上并不位于常规集市的中心，但从另一周期考察，庙宇的发达最终使其所在村落成为每年两次庙会式的大规型集市（春季庙会规模远大于秋季）。晚清民国时期，庙会中甚至有常设的县级牙税机构，其市场价值已成为县级政府的重要财源。而从现存的历史碑刻资料来看，跨村落的网络实际上在近四个世纪内一直为这座庙宇提供财力支持。因此，村落的、宗族的、市场的、跨村落宗教网络在这个个案中构成了其独特的地方政治图景。只有在这样的历史图景下，我们才可能理解历史上的那些“冲突模式”，即秘密社会、基层社会精英，乃至清代地方政府是如何应对源自中央政府的恐慌与恐吓。

长期以来，学术界对民间教门历史的关注，主要想通过该领域的研究，概括出帝制晚期中国地方社会的基层组织和宗教生活状况，了解帝制国家对其控制策略，以及这类会社抵制、反抗国家控制的性质和成效。但即使是这样的冲突模式的问题，也只能通过观察常态情况下的，或成功地方化的民间教门和秘密结社的历史，寻求历史解释。下列问题或许会逐渐取代简单化了的历史冲突模式，成为今后秘密社会研究的方向。它们包括：谁是这些“秘密社会”成员？他们与基层社会精英、“地方能人”是何种关系？民间教门的神谱、庙宇、仪式与基层村落的神谱、庙宇、仪式有无差异？民间教门与村落宗族、地方政治，甚至基层政府的关系是……

---

①例如杜赞奇（Prasenjit Duara）就将清末民国的白莲教、大刀会、红枪会等民间教门组织，理解为抵抗现代化国家反民间宗教运动的代表力量；而将洪门、青帮、哥老会等秘密会党，理解为反满种族革命思想的前近代载体。参见 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: Chicago University Press, 1995. 杜著在中国史领域引起不小的理论反响，但迄今为止，杜赞奇对秘密社会的历史解释，并没有得到正面回应。对杜赞奇观点间接回应的例子，参见孙江：《宗教结社、権力と植民地支配》，载《日本研究》第 24 集；以及孙江：《没有暴动的事件》，载杨念群主编《新史学》第一卷，中华书局，2007 年。

②Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London, The Athlone Press, 1966; G. William Skinner, “Marketing and Social Structure in Rural China, Part I”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 24, no. 1, Nov., 1964; C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley: Universtiy of California Press, 1961; Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, Stanford University Press, 1987; Robert P. Weller, *Resistance, Chaos, and Control in Chi-*

na: *Taiping Rebels*, *Taiwanese Ghosts*, *and Tiananmen*. Seattle: University of Washington Press, 1994; Stephen Feuchtwang, *Popular Religion in China*: *The Imperial Metaphor*, London: Curzon, 2001。其中弗里德曼、施坚雅、杨庆堃的著作是历史人类学和历史社会学的范式，而其他人类学家二十世纪七八十年代所作的历史调查和田野工作，不是针对秘密社会的，相反，在现代性话语引入之后，秘密社会被理所当然地当作民间社会的反抗代表。

③参见程歗：《社区精英群的联合和行动——对梨园屯一段口述史料的解说》，载《历史研究》2001 年第 1 期；以及 Adam Yuet Chau, *Miraculous Response*: *Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press, 2006, 1 - 13.

④参见 Dian H. Murray in coll. with Qin Baoqi, *The Origins of the Tiandihui* : *The Chinese Triads in Legend and History*, Stanford : Stanford University Press, 1994; . David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early Qing China*: *The Formation of a Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 1996; Berand J. ter Harr, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads*: *Creating an Identity*, *Leiden*: Brill, 1998; 以及 David Faure, "The Heaven and Earth Society in the Nineteenth Century: An Interpretation", in Kwang - ching Liu and Richard Shek (ed.), *Heterodoxy in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, pp. 365 - 392.

⑤秦宝琦：《"万五道宗创立天地会"说之我见》，载《清史研究》1997 年 4 期。

⑥秦宝琦：《"香花僧秘典"、"万五道宗"、"西鲁故事"与天地会起源》，载《清史研究》2007 年第 3 期；《天地会起源新论》，载《历史档案》2007 年第 3 期；《天地会"会簿"中"西鲁故事"新解》，载《学术月刊》2007 年 7 期；《田野考查必须去伪存真——读罗炤先生的调研报告〈天地会探源〉》，载《社会科学论坛》(学术评论卷) 2007 年第 8 期。

⑦秦宝琦：《"香花僧秘典"、"万五道宗"、"西鲁故事"与天地会起源》，载《清史研究》2007 年第 3 期。

⑧黎青等编：《清代秘密结社档案辑印》10 册，中国言实出版社，1999 年。

⑨刘子扬、张莉编：《清代查办秘密社会案》40 册，北京：线装书局，2006 年。

⑩王见川、林万传编：《明清民间宗教经卷文献》，12 册，台北：新文丰出版公司，1999 年；王见川等编：《明清民间宗教经卷文献续编》，12 册，台北：新文丰出版公司，2006 年。

⑪张希舜等主编：《宝卷初集》40 册，太原：山西人民出版社，1994 年；濮文起编：《中国宗教历史文献集成·民间宝卷》20 册，合肥：黄山书社，2005 年。

⑫载王见川等编：《明清民间宗教经卷文献续编》，第 2 册。

⑬关于这一文献的发现、版本、作者的讨论，参见王见川：《〈推背图〉、〈五公经〉、〈烧饼歌〉及其他：代〈续编〉序言》，载《明清民间宗教经卷文献续编》；李世瑜：《〈三教应劫总观通书〉初探》，载《台湾宗教研究通讯·李世瑜先生八秩荣庆专刊(下)》，兰台出版社，2003 年；以及濮文起：《〈三教应劫总观通书〉再探——兼与李世瑜先生商榷》，载《求索》2007 年第 4 期。

⑭韩志远：《王觉一与末后一着教新探》，载《近代史研究》2007 年第 4 期。

⑮参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年；路遥：《山东民间秘密教门》，北京：当代中国出版社，2000 年；秦宝琦等：《地下神秘王国一贯道的兴衰》，福州：福建人民出版社，2000 年。

⑯高万桑：《近代中国的国家与宗教：宗教政策与学术典范》，黄郁琁译，载台湾中央研究院《近代史研究所集刊》，第五十四期，2006 年 12 月。

⑰高万桑前揭文，第 192 页。

⑱高万桑前揭文，第 175 页。

⑲高万桑前揭文，第 201 页。

⑳Thomas DuBois, *The Sacred Village*: *Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

㉑孔祥涛：《清代民间教门起事浅析》载《晋阳学刊》1996 年第 5 期；以及《道咸同光时期的离卦教研究》博士学位论文，南京大学 1997 年。

㉒曹新宇：《从灾荒历史到灾难隐喻：社会记忆及群体认同的缔造》，载李文海、夏明方主编：《天有凶年：清代灾荒与中国社会》，北京：三联书店，2007 年。